

# Verschlungene Pfade, erhöhter Herr

## Zur Christologie der Apostelgeschichte

Hans-Georg Gradl

### 1. Angesichts eines christologischen Netzwerks: Untersuchungsgegenstand und These

Die *eine* Christologie der Apostelgeschichte gibt es nicht. Zu vielfältig sind die verschiedenen christologischen Aussagen und Linien. Die Forschungsgeschichte bestätigt dies.<sup>1</sup> Es wurden unterschiedliche christologische Facetten beleuchtet und Spuren verfolgt. Die Analyse setzte etwa bei den verwendeten Titeln an: κύριος, προφήτης, χριστός oder υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.<sup>2</sup> Näher in Augenschein genommen wurde das Verhältnis zwischen Jesus und Gott sowie zwischen Jesus und dem Geist.<sup>3</sup> Redet Petrus in Apg 2,33.36 einer erst nachträglichen Adoption Jesu das Wort?<sup>4</sup> Mit der fehlenden Vorstellung von der Präexistenz Christi wurde die Annahme begründet, dass „Lukas [...] eine subordi-

---

<sup>1</sup> Einen – nach wie vor erschöpfenden – forschungsgeschichtlichen Überblick zur Christologie der Apostelgeschichte bietet H. D. Buckwalter, *The Character and Purpose of Luke's Christology* (MSSNTS 89), Cambridge 1996, 6–24.

<sup>2</sup> Vgl. J. D. G. Dunn, κύριος in Acts, in: C. Landmesser u. a. (Hrsg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW 86), Berlin 1997, 363–378.

<sup>3</sup> Vgl. dazu M. Cifrak, *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte* (FzB 101), Würzburg 2003; W. J. Larkin, *The Spirit and Jesus „on Mission“ in the Postresurrection and Postascension Stages of Salvation History: The Impact of the Pneumatology of Acts on Its Christology*, in: A. M. Donaldson/T. B. Sallors (Hrsg.), *New Testament Greek and Exegesis* (FS G. F. Hawthorne), Grand Rapids MI 2003, 121–139; O. Mainville, *Biblische Rede vom Geist im Dienst der Christologie*, in: ZNT 13 (2010) 67–72.

<sup>4</sup> Eine Sichtung der unterschiedlichen Auslegungen und eine eigenständige Interpretation von Apg 2,36 – nicht im Sinne einer „ontological transformation in the identity of Jesus or his status“, sondern als „epistemological shift in the perception of the human community“ (55) – unternimmt C. K. Rowe, *Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology*, in: NTS 53 (2007) 37–56.

natanische Christologie<sup>5</sup> vertrete. Christologisch bedeutsam sind die – auf Jesus hin interpretierten – alttestamentlichen Zitate.<sup>6</sup> Mit Ps 110,1 wird Jesus als Erbe und Träger des messianisch-davidischen Königtums verstanden (vgl. Apg 2,34–36). Die wiederholte Zitation von Dtn 18,15 lässt Jesus als einen Propheten wie Mose erscheinen (vgl. Apg 3,22; 7,37). Er führt nun die bedrängte Gemeinde – wie Mose einst das Volk Israel – auf einem neuen Exodus. Nicht von ungefähr paraphrasiert Stephanus vor seiner Steinigung die Exodusgeschichte und begreift Jesus als Erfüllung der mosaischen Prophetie. Mose selbst verbürgt sich für die prophetische Autorität und Aufgabe Jesu. Die Aufnahme der jesajanischen Gottesknechtstradition (vgl. insbesondere Apg 3,13.26; 4,27.30; 8,30–35) soll erläutern, „worin der prophetische und messianische Auftrag Jesu liegt: in seiner Passion und Verherrlichung und in der dadurch ermöglichten Heimführung des Menschen in eine von der Sünde ungebrochene Gottesbeziehung“<sup>7</sup>.

Über den alttestamentlichen Heils- und Verheißungshorizont hinaus werden aber auch kaiserliche Titel wie *κύριος* oder *σωτήρ* auf Jesus übertragen. Er übernimmt und überbietet kaiserliche Funktionen und Aufgaben. Auch wenn – aus apologetischen Gründen und mit Blick auf die reichsrömischen Leser – der Konflikt mit der römischen Staatsmacht eher unterbelichtet bleibt und nicht ausgeleuchtet wird, als *κύριος* und *σωτήρ* steht Jesus doch in Konkurrenz zu anderen *κύριοι*, Wohltätern und Rettern. Verschiedentlich wurde schließlich auch das martyrologische Moment der Christologie in der Apostelgeschichte herausgestellt.<sup>8</sup> Bei seiner Steinigung

<sup>5</sup> E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen <sup>7</sup>1977, 103. So auch H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7), Tübingen 1963, 10: „In der Christologie fehlt der Gedanke der Präexistenz. Es herrscht durchweg straffe Subordination“.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die umfassende und ergiebige Studie von D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (JSNTS 12), Sheffield 1987, insbesondere 155–259 für die Analyse von Apg 2–13 und 261–279 für eine Synthese zur Verwendung und Funktion der alttestamentlichen Prophetie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte.

<sup>7</sup> R. Genz, *Jesaja 53 als theologische Mitte der Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Christologie und Ekklesiologie im Anschluss an Apg 8,26–40* (WUNT II/398), Tübingen 2015, 266.

<sup>8</sup> Vgl. R. F. O’Toole, *Parallels between Jesus and His Disciples in Luke-Acts: A Further Study*, in: BZ 27 (1983) 195–212.

stirbt Stephanus wie Jesus am Kreuz. Er vergibt seinen Mördern (Apg 7,60; Lk 23,34) und überantwortet sich Gott im Gebet (Apg 7,59; Lk 23,46). Über die Gewaltlosigkeit, Vergebungsbereitschaft und Gottergebenheit hinaus wird der Lebensweg Jesu ganz generell als Modell verstanden und zur Nachahmung empfohlen. Die Christologie prägt die Verkündigung und Lebenspraxis der jungen Kirche und strukturiert die Ekklesiologie: „As Acts then demonstrates, after Jesus' ascension, the church is to *follow* and *imitate* him in his life“<sup>9</sup>.

Kurzum: Verschiedene christologische Linien formen in der Apostelgeschichte ein regelrechtes Netzwerk. Die einzelnen Aussagen ergänzen und bestätigen sich wechselseitig, stehen aber teils auch unverbunden – wegen der verschiedenen Verständnishorizonte der Adressaten oder veranlasst durch unterschiedliche Quellen – nebeneinander.

Im Folgenden kann und soll es darum weder um eine Untersuchung *der* Christologie noch um die Analyse der vielen einzelnen christologischen Aussagen in der Apostelgeschichte gehen. Mit Blick auf die Aufgabenstellung und den Titel dieses Sammelbands „Kontexte neutestamentlicher Christologien“ ist das Ziel ein anderes: Anhand eines – markanten und tief in das christologische Netzwerk hinein verwobenen – Fadens sollen die Funktion und lebenspraktische Relevanz, die Verwendung und Wirkkraft *eines* christologischen Modells untersucht werden.

Es war Charles Moule, der zum ersten Mal von einer „absentee Christology“<sup>10</sup> in der Apostelgeschichte sprach. Zweifellos: Der Abschied von Jesus ist ein zentrales Thema – sowohl am Ende des Lukasevangeliums wie auch am Beginn der Apostelgeschichte. Jesus wird in den Himmel emporgehoben (ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Lk 24,51; ἐπήρθη, Apg 1,9). Die Aufnahme in den Himmel beschließt den irdischen Lebensweg Jesu. Die ganze Erzählung der Apostelgeschichte entwickelt sich unter diesem alles entscheidenden Abschied.<sup>11</sup> Oder anders: Die *absentee Christology* ist nicht nur die

<sup>9</sup> H. D. Buckwalter, Character (s. Anm. 1), 8.

<sup>10</sup> C. F. D. Moule, The Christology of Acts, in: L. E. Keck/J. L. Martyn (Hrsg.), Studies in Luke-Acts (FS P. Schubert), London 1968, 159–185, 180.

<sup>11</sup> Die Bedeutung der Aufnahme Jesu in den Himmel für das Verständnis der Apostelgeschichte unterstreicht A. W. Zwiep, The Ascension of the Messiah in Lukan Christology (NT.S 87), Leiden 1997, 115: „Whatever one may say about

erste christologische Stimme in der Apostelgeschichte, sie bleibt auch den gesamten narrativen Verlauf über hörbar. Der Abschied und die physische Abwesenheit Jesu sowie seine Aufnahme in den Himmel erscheinen als entscheidender narrativer und konzeptioneller Knotenpunkt. Wenn es um die Funktion eines christologischen Modells für die Lebenspraxis und das Selbstverständnis der Leserschaft geht, legt sich diese *Erhöhungschristologie* als vielversprechender Untersuchungsgegenstand nahe.

Aber es ist der These von Moule eigenartig ergangen. Wo er von *Abwesenheit* sprach, wuchs in der Forschung eher die Überzeugung von der *Anwesenheit* des erhöhten Kyrios.<sup>12</sup> Moule selbst ging lediglich von einer Art Repräsentanz Jesu durch den Geist aus. Der Geist substituieren Jesus, der seit der Aufnahme in den Himmel den Blicken der Jünger entzogen (vgl. Apg 1,9) und damit schlichtweg abwesend sei: „More consistently than in any other New Testament writing, Acts presents Jesus as exalted and, as it were, temporarily ‚absent‘, but ‚represented‘ on earth in the meantime by the Spirit (except that, undeniably, in the vision of Acts 18:10 Jesus says ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ)“<sup>13</sup>.

---

traditions and sources of the ascension narratives, the way Luke has positioned the ascension texts at the key points of his two-volume work (at the centre and the close of the first, in the opening chapter of the second book) suggests that the ascension of Jesus is of central significance to Luke“.

<sup>12</sup> So erkennt G. W. MacRae, „Whom Heaven Must Receive Until The Time“: Reflections on the Christology of Acts, in: Ders., Studies in the New Testament and Gnosticism (GNS 26), Wilmington 1987, 47–64, 64, unter expliziter Bezugnahme auf Moule und die Vorstellung von einer *absentee Christology* weitere Gegenwartsmodi des Erhöhten im Leben und Wirken der Gemeinde: „The Christology of Acts, of which we have seen some of the main features, is complex and comprehensive. [...] Especially it involves an answer to the problem of history expressed both in the notion of Jesus’ absence from the world and in the sense of his presence in the world acting through the Holy Spirit, through the name, through the present reality of history, and through the lives of his witnesses“. Ausgehend von einer knappen Darstellung der *absentee Christology* ergänzt F. Avemarie, Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte, in: J. Frey u. a. (Hrsg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162), Berlin 2009, 539–562, 544–556, die von MacRae erwähnten Modi der Gegenwart des Erhöhten in der Apostelgeschichte um die Visionen, die Wunder der Apostel und das Handeln im Namen Jesu.

<sup>13</sup> C. F. D. Moule, Christology (s. Anm. 10), 179.

Tritt also an die Stelle der Christologie in der Apostelgeschichte die Pneumatologie? Ersetzt der Geist den abwesenden Jesus? Zweifellos verabschiedet sich Jesus von seinen Jüngern. Er wird zum Vater erhöht. Welche Funktion und Bedeutung misst die Apostelgeschichte diesem Beginn der narrativen Entwicklung und fundamentalen Kernfeld der christologischen Konzeption zu? Die These, die im Folgenden näher begründet und weiter entfaltet werden soll, lautet:

*Die Kirchengeschichte wird unter dem offenen Himmel eines zum Vater erhöhten Herrn entwickelt und orientiert. Mit der Erhöhungs-christologie greift die Apostelgeschichte das religiöse Vorverständnis der Adressaten auf und modifiziert es auf einen Kyrios hin, der als σωτήρ seiner Kirche zugewandt bleibt. Dieser Glaubensinhalt wird mit narrativen Mitteln entfaltet und illustriert. Damit trägt die Erhöhungs-christologie den spezifischen Fragen und der Situation der dritten Christengeneration Rechnung: Die Jesuszeit wird mit der Zeit der Kirche verbunden, der zurückgelegte Weg beglaubigt, die Verkündigung modellhaft veranschaulicht und die Jetztzeit unter die Präsenz des Erhöhten gestellt.*

## 2. Anker und Ansatzpunkt: Abschied und Erhöhung (Apg 1,1–11; 7,55f.)

Die Erzählung von der Aufnahme Jesu in den Himmel verbindet den Schluss des Lukasevangeliums und den Anfang der Apostelgeschichte. Ein und dasselbe Geschehen wird zweimal, aber aus je unterschiedlicher Perspektive geschildert.<sup>14</sup> Diktion und Zielsetzung der beiden Erzählungen unterscheiden sich. Lk 24,50–53 setzt einen markanten Punkt hinter den Bios von Jesus. Hoheitlich und selbst-

<sup>14</sup> Eine Analyse von Lk 24,50–53 und Apg 1,9–11 unter Verdeutlichung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten und der je eigenen Funktion und Zielsetzung findet sich bei A. W. Zwiép, *Ascension* (s. Anm. 11), 86–94.103–107.167–189. Vor dem Hintergrund der Himmelfahrt des Romulus in der antiken griechisch-römischen Literatur sondiert und profiliert E. Ebel, „Was steht ihr da und schaut zum Himmel?“ (Apg 1,11) Himmelfahrt bei Livius, Plutarch und Lukas, in: M. Lang/J. Verheyden (Hrsg.), *Goldene Anfänge und Aufbrüche. Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte* (ABIG 57), Leipzig 2016, 217–260, insbesondere 246–260, Verständnismöglichkeiten und Bedeutung der lukanischen Darstellung von der Himmelfahrt Jesu.

bewusst führt er die Jünger „bis in die Nähe von Betanien“ (ἕως πρὸς Βηθανίαν, V. 50). Eigens betont wird die Tatsache, dass er sich von den Jüngern entfernt (διέστη ἀπ' αὐτῶν, V. 51). Die verwendete Zeitform (Indikativ Aorist Aktiv) unterstreicht das singuläre Faktum. Jesus verabschiedet sich, aber nicht ohne eine – zweimal erwähnte (εὐλόγησεν αὐτούς, V. 50, ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτούς, V. 51) und feierlich eingeführte (ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, V. 50) – Segensgeste. Die Passivform ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν (V. 51) lässt sich als *passivum divinum* deuten: Hinter der Aufnahme Jesu in den Himmel steht Gott, der damit den Lebensweg und die Sendung Jesu bestätigt und ratifiziert. Die Reaktionen der Jünger – Anbetung (προσκυνήσαντες, V. 52), Freude (μετὰ χαρᾶς μεγάλης, V. 52) und Lobpreis Gottes (εὐλογοῦντες τὸν θεόν, V. 53) – reflektieren die Bedeutung des Geschehens. Die Erzählperspektive bleibt ganz auf die Erhöhung Jesu ausgerichtet. Auch die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem (V. 52) rundet die Erzählung und letztlich das ganze Evangelium ab. Der erste Teil des Doppelwerks endet, wo er begann: im Tempel (vgl. Lk 1,9; 24,53).

Apg 1,1–11 beschreibt die Himmelfahrt Jesu dagegen nicht als Abschluss, sondern als Beginn und Eröffnung einer neuen Ära. Bereits in Apg 1,2 wird Jesus als Geistträger dargestellt und das Pfingstereignis in Apg 2,1–4 christologisch vorbereitet. Mehrfach kündigt Jesus die Sendung des Geistes an (Apg 1,4–5,8), der die Jünger zum Zeugnis für Jesus (ἔσεσθέ μου μάρτυρες, V. 8) befähigt. Eigens wird die Lebendigkeit des Auferstandenen (παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα, V. 3) betont und durch viele Beweise demonstriert. Auch für die Zeit nach der Aufnahme Jesu in den Himmel ist somit nicht mit einem inaktiven oder wirkungslosen Herrn zu rechnen. Dies legt auch die synthetische Kennzeichnung des Lukasevangeliums am Beginn der Apostelgeschichte nahe: „Wenn das Proömium mit dem Hinweis anhebt, der erste Logos habe von all dem gehandelt, was Jesus zu tun und zu lehren *begonnen* hat (Apg 1,1), ist darin zu lesen, dass der zweite Logos von dem handeln wird, was Jesus zu tun und zu lehren auf neue Weise *fortsetzt*“<sup>15</sup>. Durch die vierzigstägige Unterweisung (V. 3) und die Beauftragung zur Zeugenschaft (V. 8) werden die Jünger auf ihre tragende Rolle vorbereitet und mit der Ver-

<sup>15</sup> K. Backhaus, Anwesenheit. Über die neutestamentliche Bedeutung der Himmelfahrt Christi, in: IKaZ 40 (2011) 3–14, 7.

kündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ (V. 3) betraut. Die letzten Worte Jesu nehmen die geographische Verlaufsordnung der gesamten Apostelgeschichte vorweg (V. 8): Die Jünger werden Zeugen sein in Jerusalem (Apg 1–7) und in den umliegenden Gebieten (Apg 8–11). Schritt für Schritt brechen die Jünger – beginnend mit Antiochia (Apg 13) und nach der Grundsatzentscheidung der Versammlung in Jerusalem (Apg 15) – in die Völkerwelt auf. Das Erreichen Roms (Apg 28,14–31) gibt die begründete Hoffnung, dass das Evangelium auch „das Ende der Erde“ (V. 8) erreichen wird.

Mit der Darstellung der Aufnahme Jesu in den Himmel ist – stärker als in Lk 24,50–53 – die Frage nach der Rolle und Aufgabe der Jünger verbunden. Ihr Blick wird vom Himmel wieder zur Erde gelenkt (V. 11). Die Erzählung endet nicht mit der Anbetung des Erhöhten. Vielmehr erwächst aus dem Abschied von Jesus eine neue Aufgabe: die Verkündigungstätigkeit der Jünger. Wiederum im Unterschied zu Lk 24,51 entschwindet Jesus nicht einfach. Die Formulierung ist filigraner und wohl mit Bedacht gewählt. Jesus wird emporgehoben, „und eine Wolke nahm ihn weg von ihren Augen“ (νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, V. 9). Das erinnert doch sehr an die Emmaus-Erzählung und die Jünger, deren „Augen festgehalten waren, so dass sie ihn nicht erkannten“ (Lk 24,16).<sup>16</sup> Was die Augen nicht sehen, brennt aber längst im Herzen (Lk 24,32). Jesus lässt sich beim Brechen des Brotes und bei der Auslegung der Schrift erkennen (Lk 24,30–32). Der den Augen der Jünger entzogene Jesus ist nicht abwesend. An die Stelle der optischen Wahrnehmung treten – wie im Verlauf der Apostelgeschichte noch deutlich werden wird – andere Erkenntnismöglichkeiten. Die Himmelfahrt stellt keinen Abschied vom erhöhten Kyrios dar, sondern den Übergang in eine andere Präsenzform.

Schon von daher muss eine allzu eng gefasste *absentee Christology* kritisch hinterfragt werden: Inszeniert Apg 1,1–11 wirklich den Abschied von Jesus? Muss nach der Himmelfahrt Jesu eine Leerstelle gefüllt und der abwesende Herr *ersetzt* werden? Oder bereitet die Erzählung den Leser nicht vielmehr darauf vor, den Kyrios mit ande-

<sup>16</sup> Vgl. dazu K. Backhaus, *Christologia Viatorum*. Die Emmaus-Episode als christologisches Programm der Apostelgeschichte, in: M. Bär u. a. (Hrsg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie* (FS C.-P. März) (EThS 44), Würzburg 2012, 137–148.

ren Augen zu sehen und in veränderten Gegenwartsmodi zu entdecken?

Im Kontext der Steinigung des Stephanus und somit am Ende des ersten, auf Jerusalem konzentrierten Teils der Apostelgeschichte wird die Aufnahme Jesu in den Himmel erneut aufgegriffen und vervollständigt. Stephanus sieht Jesus als Menschensohn „zur Rechten Gottes stehen“ (Apg 7,55f.). Das Stehen Jesu wird zweimal erwähnt. Jesus sitzt nicht zur Rechten Gottes, auch wenn das Neue Testament den Menschensohn sonst nur in einer sitzenden Haltung kennt (vgl. Mk 14,62par.; Mt 19,28; 25,31). Er kommt auf den Wolken oder mit den Engeln des Himmels am Ende der Zeit (vgl. Mk 8,38par.; 13,26par.; 14,62par.; Mt 24,30; 25,31). Hier jedoch ist er gegenwärtig (nicht erst zukünftig) und stehend (nicht sitzend). Die Singularität des Bildes und die Unterschiede zu Ps 110,1 und den anderen neutestamentlichen Referenzstellen machen deutlich: „Das ‚Stehen‘ hat hier also durchaus eine wesentliche Funktion und ist keineswegs ‚bedeutungslos‘ [...]“<sup>17</sup>.

Entscheidend ist der Kontext: Bei der ersten vehementen Auseinandersetzung und einem tödlich endenden Konflikt und unmittelbar vor der Vertreibung der Christen sieht Stephanus den zur Rechten Gottes Erhöhten in stehender Haltung. Die sitzende Position des Menschensohns verweist auf die Inthronisation und illustriert die richterliche Macht und Hoheit. Aufrecht stehend aber ist er in Aktion und lebendig. Er handelt – deutlich durch die Positionierung zur Rechten Gottes – machtvoll. Der aufrechte Stand hat – analog zum Aufstehen – eine aktive Komponente.<sup>18</sup> In höchster Not

<sup>17</sup> J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte* (RNT), Regensburg 1994, 338. Die Bedeutung des aufrechten Stands Jesu diskutieren D. L. Bock, *Acts* (BECNT), Grand Rapids MI 2007, 311f., und N. Chibici-Revneanu, Ein himmlischer Stehplatz: Die Haltung Jesu in der Stephanusvision (Apg 7,55–56) und ihre Bedeutung, in: NTS 53 (2007) 459–488.

<sup>18</sup> Festzuhalten bleibt, dass diese aktive Dimension allen Interpretationsansätzen gemeinsam ist: In stehender Haltung erscheint Jesus – ob als Richter, als wiederkommender Menschensohn, als Auferstandener, der das Kreuz und den Tod überwunden hat, (mit Lk 12,8) als Verteidiger des bedrängten Stephanus oder (in bewusster Variation von Ps 110,1) als von Gott bestätigter und erhöhter Blutzuge – nicht passiv, sondern als ein zum Handeln und Wirken Bevollmächtigter. Auch in Offb 5,6 dient das Stehen zur Kennzeichnung des Lammes: Es steht an der rechten Seite des Throns und nimmt aus der rechten Hand Gottes das versiegelte Buch in Empfang. Sukzessiv löst das Lamm Siegel um Siegel. Die



erblickt Stephanus nicht den inthronisierten, sondern den aufrecht stehenden Jesus: „Jesus hat sich erhoben, quasi obvium Stephano“<sup>19</sup>.

Überdies sieht Stephanus den Himmel geöffnet (θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους, Apg 7,56). Die Passivform weist abermals auf eine Handlung Gottes hin: Gott hat den Himmel geöffnet. Er steht im Hintergrund dieser Offenbarung. Der Himmel über Stephanus ist also nicht verschlossen oder desinteressiert, sondern geöffnet. Der Erhöhte ist auch in dieser kritischen Situation der jungen Kirche zugegen.

Apg 7,55f. ergänzt die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu in Apg 1,9–11. Nach – oder sollte gelten: wegen – der Aufnahme Jesu bleibt der Himmel geöffnet. Der Himmel registriert das Schicksal der Gemeinde. Der Kyrios ist nicht entrückt und kein *absentee*, sondern gegenwärtig und wirkmächtig: „stehend zur Rechten Gottes“ (V. 56). Die Himmelfahrt stellt kein Ende dar. Zum Bios Jesu gehört die Historia der Kirche als wesentlicher zweiter Teil hinzu. Diesen Glauben setzt die Erzählung der Apostelgeschichte ins Bild: Sie „lässt sich gleichsam als Biographie des Erhöhten lesen. [...] Die Erzählung von der Kirche wird zur angewandten Christologie“<sup>20</sup>.

### 3. Modi der Gegenwart des Erhöhten

Die sich daran anschließende Frage lautet: Wie bleibt der Erhöhte – in der erzählten Welt der Apostelgeschichte – im Leben und Wirken derer präsent, die ihm nachfolgen? Wie wird der Weg der jungen Kirche gedeutet und wahrgenommen? Von welchen hauptsächlichen Präsenzzorten und Gegenwartsmodi des Erhöhten erzählt Lukas mit aller narrativen Akribie und im Glauben an die bleibende Wirkmächtigkeit des Auferstandenen? Insbesondere sind hier (1) die Wunder, (2) das Wirken der Zeugen, (3) Engel und Visionen und (4) die Erfahrung des Geistes zu nennen.

---

Haltung und Position des Lammes illustrieren die Vollmacht und Wirkmächtigkeit des Auferstandenen.

<sup>19</sup> G. Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK 5), Berlin <sup>3</sup>1989, 188.

<sup>20</sup> K. Backhaus, Anwesenheit (s. Anm. 15), 7.

### 3.1 Zeichen und Wunder

Die Parallelität zwischen dem im Lukasevangelium geschilderten Wirken Jesu und dem seiner Jünger in der Apostelgeschichte fällt unmittelbar auf. Wie Jesus (Lk 5,17–26) heilen Petrus und Paulus einen Gelähmten (Apg 3,1–10; 14,8–10). Wie Jesus die Schwiegermutter des Petrus vom Fieber befreit (Lk 4,38f.), so macht Paulus den Vater des Publius, der im Fieber daniederliegt, gesund (Apg 28,8). In einzelnen Episoden und summarischen Beschreibungen berichtet das Lukasevangelium vom exorzistischen Wirken Jesu (vgl. etwa Lk 11,14.20). Die gleiche Fähigkeit besitzt Paulus, wenn er eine besessene Magd von einem Wahrsagegeist befreit (Apg 16,16–18). Die Totenerweckungen Jesu (Lk 7,11–17; 8,40–42.49–56) finden in der Apostelgeschichte eine Parallele in der Erweckung der Tabita und des Eutyches (Apg 9,36–42; 20,7–12). Letztlich dienen die formgeschichtlichen Parallelen dem Erweis der heilsgeschichtlichen Kontinuität. Im Wirken der Jünger setzt sich das Heilshandeln Jesu fort.<sup>21</sup>

Inmitten aller Parallelität zeigt sich jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen den Wundern Jesu und den Taten der Jünger. „So sehr die Wunder die Zeugen mit ihrem Kyrios verbinden, so sehr zeigen sie die bestehende Differenz auf. Während Jesus im Lukasevangelium selbst vollmächtig handelt, erweisen sich in der Apostelgeschichte nicht seine Zeugen als eigentlich Handelnde, sondern wiederum der Kyrios“<sup>22</sup>. Nicht selten werden die Zeichen und Wunder der Jünger direkt mit Jesus verbunden und auf den erhöh-

---

<sup>21</sup> Die leserorientierte Funktion und heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Parallelität der Wunder fasst treffend S. Schreiber, Die theologische Signifikanz der Pauluswunder in der Apostelgeschichte, in: SNTU.A 24 (1999) 119–134, 128f., zusammen: „Gottes andauernder Heilswille gelangt in den christlichen Wundern in bisher ungekannter Intensität im Raum der Geschichte zur Auswirkung; die Zeit der jungen Gemeinden erweist sich als Heilszeit. Hinter dieser Theologie des Lukas mag das Frageinteresse der dritten christlichen Generation stehen, die angesichts des Ausbleibens der Parusie Christi den eigenen christlichen Standort in der bleibenden Gegenwart des Erhöhten sichern und vergewissern muß. Im Bewußtsein dieser von Lukas narrativ aufgezeigten heilsgeschichtlichen Linie darf die Gemeinde des Lukas begründet auf eine Fortsetzung des göttlichen Heilshandelns in ihrer Zeit hoffen“.

<sup>22</sup> M. B. Lang, Protagonisten? Die Rolle der Zeugen in der Apostelgeschichte, in: NTS 62 (2016) 418–438, 428.

ten Herrn zurückgeführt. Petrus heilt den Gelähmten mit den Worten: „Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers: Geh umher!“ (Apg 3,6; vgl. auch 16,18).<sup>23</sup> Vor den jüdischen Autoritäten deutet Petrus die Heilung als Tat des Auferstandenen: „Durch den Namen Jesu Christi, des Nazoräers, den ihr gekreuzigt habt und den Gott von den Toten auferweckt hat, durch ihn steht dieser hier gesund vor euch“ (Apg 4,10). Der Rekurs auf den Namen Jesu gibt dem Ereignis ein spezifisch christologisches Profil: „Durch seinen Namen wirkt der erhöhte Herr in seiner Kirche auf Erden weiter, im wunderhaften und im alltäglichen Geschehen gleichermaßen“.<sup>24</sup> Von dieser christologischen Grundüberzeugung ist auch die Formulierung geprägt, dass Jesus „durch die Hände der Apostel“ (Apg 5,12; vgl. ebenso 2,43; 14,3; 19,11) wirkt. Die Jünger sind Instrument des Kyrios, der durch sie seine heilschaffende Präsenz und Macht ausübt. Darum gehen den Taten der Jünger Gebete voraus (Apg 4,30; 28,8). Das Ereignis wird als direktes Eingreifen Jesu gedeutet: „Und Petrus sprach zu ihm: Äneas! Jesus Christus heilt dich“ (Apg 9,34; vgl. 3,12–16). Nicht zuletzt verweisen auch die verwendeten Passivformulierungen auf Gott bzw. Christus als Wirkursache hinter dem Wunder.<sup>25</sup>

Folgerichtig kann es keinen Automatismus oder einen magischen Missbrauch des Namens Jesu geben. Die Szene, in der Schweißtücher und Binden wie Berührungsreliquien von Paulus als Heilmittel eingesetzt werden (Apg 19,12), könnte diesen Verdacht zunächst schüren.<sup>26</sup> Anfang und Schluss der Episode dagegen dienen der theologischen Klarstellung: „Gott wirkt durch die Hände von Paulus“ (ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, Apg 19,11) auch diese ungewöhnlichen Taten. Der Versuch einiger jüdischer Beschwörer, den Namen Jesu wie eine Zauberformel zu gebrauchen, scheitert (Apg 19,13). Auch der Exorzismus der sieben Söhne des Oberpriesters funktioniert nicht (Apg 19,14–17). „Der Jesus-Name ist nach Lukas

<sup>23</sup> Die Verwendungskontexte und den theologischen Gehalt des *Namens Jesu* untersucht und illustriert F. Avemarie, Acta (s. Anm. 12), 551–556.

<sup>24</sup> Ebd., 556.

<sup>25</sup> Vgl. hier etwa die als göttliches (bzw. auf Christus verweisendes) Passiv zu verstehenden Wendungen: οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες (Apg 5,16); τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο (Apg 28,9).

<sup>26</sup> Vgl. S. Schreiber, Signifikanz (s. Anm. 21), 121f.

effektiv nur im Mund von Christen“.<sup>27</sup> Es gibt kein *ex opere operato*! Die Wunder sind an die persönliche Beziehung zum Erhöhten gebunden. Das Wundercharisma der Jünger ist von der Autorität Jesu abgeleitet und nicht ablösbar. Die Zeichen und Wunder machen den erhöhten Herrn erfahrbar und präsent.

### 3.2 Zeugen und Verkündigung

Was für die Taten gilt, gilt entsprechend auch für die Worte und das Lebenszeugnis der Jünger: Auch in ihrer Verkündigung setzt sich die Biographie Jesu fort.<sup>28</sup> Der Erhöhte bleibt durch die Jünger in der Gemeinde gegenwärtig und wirksam.

Die Jünger gleichen ihrem Herrn bis ins Leiden und in den Tod hinein. Wie bereits erwähnt, wird das Sterben des Stephanus (Apg 7,59f.) „deutlich in Beziehung gesetzt zur Passion Jesu: Während seiner Steinigung betet Stephanus das gleiche Sterbegebet wie sein Herr am Kreuz (vgl. Lk 23,46) [...]. Allerdings richtet er sein Gebet nicht an Gott selbst, sondern an Jesus, den erhöhten Kyrios (V. 59). Und so wie sein Herr (vgl. Lk 23,34) vergibt auch er [...] seinen Mördern (V. 60)“<sup>29</sup>. Die Anklage und Verurteilung Jesu klingen in den wiederholten Anschuldigungen, Inhaftierungen und Verfolgungen der Christen nach (vgl. etwa Apg 4,3; 5,18; 8,3; 12,1–5; 16,23; 26,10). Die Verbundenheit im Lebensschicksal von Jesus und den Jüngern reicht bis in den Wortlaut einzelner Formulierungen hinein. Fragt Jesus die Jünger auf dem Weg nach Emmaus, „ob nicht der Christus all dies erleiden musste“ (οὐχὶ τὰῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστόν, Lk 24,26), sagt der Erhöhte in der Apostelgeschichte über Paulus zu Hananias: „Ich werde ihm zeigen, wieviel er für meinen Namen leiden muss (ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν, Apg 9,16). Paulus dient Jesus als „ausgewähltes Werkzeug“

<sup>27</sup> G. Schille, Apg (s. Anm. 19), 380.

<sup>28</sup> In diesem Sinne spricht auch G. W. MacRae, Heaven (s. Anm. 12), 62, von der Präsenz Jesu als „model of discipleship, incorporated in the lives of his followers“. K. Backhaus, Christologia (s. Anm. 16), 138, unterstreicht die literarische und narrative Funktion der parallelen Biographien, denn die „Wiederkehr kennzeichnender Verlaufsmuster – etwa im Wirken und Geschick Jesu, Petri und Pauli – durchzieht [...] Lk und Apg und trägt so zur konzeptionellen Einheit beider Schriften bei“.

<sup>29</sup> J. Zmijewski, Apg (s. Anm. 17), 340.

(Apg 9,15). Er trägt nicht sich selbst, sondern Jesu „Namen vor Völker, Könige und die Söhne Israels“ (τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ, Apg 9,15). Paulus vertritt ihn – auch und gerade durch das parallele Lebensschicksal.

Um die Rolle als Repräsentanten Jesu zu verdeutlichen, werden die Jünger auch narrativ nicht ins Flutlicht der Erzählung gesetzt.<sup>30</sup> Sie treten unvermittelt und ohne große Einführung auf und ebenso unspektakulär wieder von der Erzählbühne ab. Sang- und klanglos verlässt Petrus nach seiner Rede in Jerusalem die Welt der Erzählung (Apg 15,7–11). Am Ende der Apostelgeschichte steht kein Bericht über das Martyrium des Paulus. Der Schlussakkord prägt den freimütigen Verkündiger ein, der „über den Herrn Jesus Christus lehrt“ (Apg 28,31) und diesen vertritt. Die Rolle der Jünger bleibt auf die Ankündigung und den Auftrag Jesu ausgerichtet: „Ihr werdet *meine* Zeugen sein“ (Apg 1,8). „So sind nicht Jesu Zeugen die eigentlichen Hauptfiguren der Apostelgeschichte, sondern Jesus selbst, der zur Rechten des Vaters erhöht weiterhin die Fäden in der Hand hält und die irdischen Geschehnisse lenkt“<sup>31</sup>.

Zur Besonderheit des lukanischen Doppelwerks gehört schließlich die Wegmotivik. Lukas baut den Reisebericht deutlich aus (Lk 9,51–19,27). Jesus ist ständig auf dem Weg. Der Gang hinauf nach Jerusalem „hat eine paränetische Ausrichtung“<sup>32</sup> und Modellfunktion. Die Jünger sollen die passionstheologischen Implikationen des Weges Jesu durch zahlreiche Hinweise auf Leiden und Kreuz kennenlernen (Lk 9,51; 12,49f.; 13,f.; 17,25; 18,31–33) und den Inhalt der Reich-Gottes-Botschaft im Unterwegssein mit Jesus ermessen. Die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13–35) gestaltet schließlich den Weg der Jünger als Weg mit dem Auferstandenen. Wohl nicht von ungefähr wird nur einer der beiden Jünger namentlich genannt (Lk 24,18). Der andere Jünger bleibt namenlos und damit Platzhalter für jeden Jünger, jede Jüngerin. Die Wegerzählung ist ein zeitloses Portrait und Kondensat für den nachösterlichen Weg der Christen. So

<sup>30</sup> Die Einführung der Jünger in die Erzählung, ihre Charakterisierung und ihren „Abgang von der Erzählbühne“ (435) analysiert *M. B. Lang*, Protagonisten (s. Anm. 22), 422–437.

<sup>31</sup> Ebd., 438.

<sup>32</sup> *U. Schnelle*, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (UTB 4411), Göttingen 2015, 335.

nennt die Apostelgeschichte die Gemeinde ganz generell „Weg“ (ὁδός) (Apg 9,2; 18,25f.; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). Ein Christ ist „unterwiesen im Weg des Herrn“ (κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, Apg 18,25). Christsein heißt, sich den Weg Jesu zu eigen machen und mit dem Auferstandenen auf dem Weg sein. Der Weg Jesu hört nicht am Ende des Lukasevangeliums und nicht mit der Himmelfahrt auf. Im Gegenteil: „Gott hat ihn zum Anführer und Retter zu seiner Rechten erhöht“ (Apg 5,31). Die Aufnahme in den Himmel verstetigt die Weggemeinschaft und Präsenz Jesu: „It would seem that the exaltation of Jesus places him in a position from which he can perform cosmically the kind of things that he did during his earthly mission“<sup>33</sup>. Insofern ist auch der Gang nach Emmaus „nicht die letzte Etappe des Lebensweges Jesu, sondern die erste Etappe der Geschichte seiner Jünger. [...] Die Historia der Kirche setzt den Bios des Kyrios organisch fort, ist ‚Biographie‘ des Erhöhten“<sup>34</sup>.

Die Zeichen und Wunder, aber auch die Worte und Reden der Jünger sind nicht selten mit der erzählerischen Notiz verbunden, dass die Gemeinde wuchs, in Erstaunen ausbrach oder Freude empfand (Apg 2,7.12.46f.; 5,11–13; 6,1.7; 9,21.31; 12,24; 19,17). Die Reaktionen bezeugen nicht nur die Größe des Geschehens. Es sind vielmehr narrative Mittel und ratifizierende Christophanienmotive, um auf den hinzuweisen, der im Hintergrund wirkt. Was schon im Lukasevangelium bei den Wundern und Worten Jesu der Fall war (vgl. Lk 4,22; 8,25; 9,43; 11,14; 20,26; 24,41), setzt sich auch in der Apostelgeschichte fort. Die Reaktionen sind Identifikationsschlüssel: Jesus handelt und wirkt in den Taten und durch die Verkündigung der Jünger.

### 3.3 Visionen und Engel

Keineswegs nur in indirekter Art und Weise, sondern durchaus auch direkt und explizit tritt der Erhöhte in Erscheinung (vgl. etwa Apg 7,55f.; 9,10–16; 18,9f.; 22,17–21; 23,11). Er ergreift selbst das Wort: gegenüber Hananias und Paulus, beim Gebet und im Tempel. An

<sup>33</sup> I. H. Marshall, *The Christology of Luke's Gospel and Acts*, in: R. N. Longenecker (Hrsg.), *Contours of Christology in the New Testament*, Grand Rapids MI 2005, 122–147, 144.

<sup>34</sup> K. Backhaus, *Christologia* (s. Anm. 16), 145.

drei Stellen wird – immer ausführlicher – die Bekehrung des Paulus geschildert. Je weiter sich die Geschichte zeitlich und räumlich ausdehnt, umso nachdrücklicher erinnern die Erzählungen an das direkte Eingreifen Jesu (Apg 9,3–6; 22,6–10; 26,13–18). Das nachösterliche Wirken Jesu soll als Erinnerungsgut und Interpretament der Geschichte nicht in Vergessenheit geraten. Daneben dienen aber auch Engel, Gesichte und Visionen als Medien, um das Wirken des Erhöhten zu illustrieren. Ein Engel öffnet den Aposteln die Gefängnistore (Apg 5,19), schickt Philippus auf den Weg Richtung Gaza (Apg 8,26) und bringt Petrus und Cornelius zueinander (Apg 10,22).

Die Belegstellen ließen sich noch vermehren, denn die Apostelgeschichte unterscheidet nicht immer streng zwischen dem Wirken Jesu und dem Wirken des Geistes oder Gottes.<sup>35</sup> Letztlich fallen das Handeln Gottes und das Handeln Jesu in eins: „Einen prinzipiellen Unterschied zwischen Jesu und Gottes Geschichtshandeln macht die Apostelgeschichte [...] nicht“<sup>36</sup>. Auch der Engel kann „Engel des Herrn“ (Apg 5,19; 8,26; 12,7.11.23) oder „Engel Gottes“ (Apg 10,3; 27,23) genannt werden.

Der kurze Einblick und die wenigen Hinweise sollen für den vorliegenden Fall und zur Stützung der These genügen: Die Apostelgeschichte kennt mehr Medien und Möglichkeiten als das direkte Eingreifen Jesu, um die Präsenz des Erhöhten zu verdeutlichen. Letztlich aber bestechen – über einzelne Spuren der Präsenz Christi hinaus – die generelle Atmosphäre und der Gesamteindruck, der sich im Leseprozess einstellt. Wer die Apostelgeschichte liest, verfolgt gebannt den Weg des frühen Christentums, der – durch Widerstände und unwegsames Gelände hindurch – bis nach Rom reicht. Eine wesentliche Funktion des narrativen Rückblicks dürfte darin bestehen, die Adressaten zu versichern: Die Geschichte verlief so, nicht weil die Protagonisten so kongenial oder die Umstände einfach günstig gewesen wären, sondern weil der Weg unter der Obhut und planvollen Mitwirkung des Erhöhten stand.

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu den erhellenden, auf die Forschungsgeschichte ausgerichteten und auf das lukanische Doppelwerk bezogenen Beitrag von H. D. Buckwalter, *The Divine Saviour*, in: I. H. Marshall/D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids MI 1998, 107–123.

<sup>36</sup> F. Avemarie, *Acta* (s. Anm. 12), 549.

### 3.4 Geist und Führung

Die Rolle und Bedeutung des Geistes in der Apostelgeschichte sind offensichtlich. Jesus kündigt die Sendung des Geistes an. Die Jünger werden „mit heiligem Geist getauft werden“ (Apg 1,5) und „Kraft empfangen, wenn der heilige Geist herabkommt“ (Apg 1,8). Das öffentliche Auftreten und Wirken der Apostel beginnt mit der Sendung des Geistes (Apg 2,1–11). Wachstum und Leben der urchristlichen Gemeinde (Apg 2,41–47; 4,31–37; 9,31), die mutige Verkündigung der Jünger (Apg 2,14; 4,8.31), aber auch der geographische Aufbruch (Apg 8,29.39; 13,2.4; 16,6f.) sind als Auswirkungen dieser Belebung mit heiligem Geist zu verstehen. An kritischen Wendepunkten und vor entscheidenden Weichenstellungen wird explizit auf den Geist Bezug genommen (Apg 5,3.9; 7,55; 15,28). Klug und umsichtig führt der Geist die junge Kirche.

Die Tatsache, dass Jesus den Geist verheißt, der die Jünger zum Zeugnis für Jesus befähigt (vgl. Apg 1,8), gibt dem Geist eine christologische Note und Ausrichtung. Am Ende des Lukasevangeliums ist es sogar Jesus selbst, der die Verheißung des Vaters senden wird (ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς, Lk 24,49). Apg 1,4f. nimmt diese Verheißung auf und ergänzt sie inhaltlich: Die Verheißung bezeichnet und beinhaltet die Taufe mit heiligem Geist. Die Beziehung zwischen Jesus und dem Geist verdeutlicht Petrus in der Pfingstrede: „Nachdem er nun durch die Rechte Gottes erhöht worden ist und die Verheißung des heiligen Geistes vom Vater empfangen hat, hat er dieses ausgegossen, was ihr seht und hört“ (Apg 2,33). Die Erhöhung Jesu, die Gabe des Geistes an Jesus und die Ausgießung des Geistes durch Jesus bilden eine untrennbare Einheit. Gabe und Sendung des Geistes werden theologisch in Gott verankert und gleichzeitig christologisch bestimmt.<sup>37</sup> Die – regelrecht mit Augen und Ohren wahrnehmbare – Präsenz des Geistes in der Gemeinde beweist und verweist auf die bleibende Immanenz des Erhöhten, der den Geist empfangen und ausgegossen hat.<sup>38</sup> Folgerichtig kann der Geist

<sup>37</sup> Vgl. K. Kliesch, Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte (BBB 44), Köln 1975, 95.

<sup>38</sup> Vgl. F. Avemarie, Acta (s. Anm. 12), 560: „An der biblisch-jüdischen Vorstellung, dass der Geist seinen Ursprung in Gott hat, wird hier zwar prinzipiell festgehalten, sie wird aber durch den Gedanken der Mittlerschaft des Erhöhten ent-



im Lauf der Apostelgeschichte auch als „Geist Jesu“ (Apg 16,7) oder „Geist des Herrn“ (Apg 5,9; 8,39) bezeichnet werden. Der Geist ersetzt nicht den vermeintlich abwesenden Herrn. Vielmehr erscheint er als dessen Handschrift und Wirkung: „More than just representing Jesus, the Holy Spirit mediates, indeed, extends the personal presence of the exalted Lord as he ‚continues to do and teach‘ (Acts 1:1) on mission in the world“<sup>39</sup>.

### 3.5 Weitere Wegmarken: Brot, Schrift und Gemeinschaft

Durch die Wunder, in der Verkündigung und durch die Visionen bleibt der Erhöhte im Leben der jungen Kirche präsent. Die genannten Modi sind die markanten und breitflächigen Linien, die das christologische Wegenetz der Apostelgeschichte durchziehen: Medien, um die Erhöhung Jesu zu erden und den Sinn für die Gegenwart Jesu zu schärfen. Daneben lassen sich – zumindest andeutungsweise – noch weitere, wenn auch unauffälligere Wegmarken benennen: die Auslegung und das Lesen der Schrift, das Brechen des Brotes und die Gemeinschaft der Christen.<sup>40</sup> Es sind auch dies Wirkzentren und Präsenzorte des Auferstandenen.

In der ersten summarischen Beschreibung des urchristlichen Gemeindelebens (Apg 2,41–47) wird an zwei Stellen auf das *Brechen des Brotes* Bezug genommen (Apg 2,42.46). Ort der Mahlgemein-

---

scheidend relativiert. Er besagt nichts Geringeres, als dass in der Gemeinde der Jüngerinnen und Jünger das Wirken des Geistes stets auch als eine Gabe Jesu Christi zu begreifen ist“. Zu beachten ist ebenso, dass Jesus bereits im Lukasevangelium als Geistträger dargestellt wird. Die Zitation von Jes 61,1 beim ersten öffentlichen Auftreten Jesu in Lk 4,18 stellt sein gesamtes Wirken unter den Besitz und die Vollmacht des Geistes: Der Geist des Herrn ruht auf ihm. Anders als im Markus- und Matthäusevangelium (Mk 1,12; Mt 4,1) wird Jesus im Lukasevangelium (Lk 4,1) schon vor seinem Gang in die Wüste als Person „voll des heiligen Geistes“ (πλήρης πνεύματος ἁγίου) präsentiert. Die besondere Geistbegabung Jesu im Lukasevangelium bereitet die christologische Geistzeichnung in der Apostelgeschichte vor. Vgl. dazu die umfassende und auch traditions- und religionsgeschichtlich umsichtige Studie von H. Gunkel, *Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie* (WUNT II/389), Tübingen 2015.

<sup>39</sup> W. J. Larkin, *Spirit* (s. Anm. 3), 131.

<sup>40</sup> Vgl. dazu – ausgehend von der Emmaus-Erzählung – K. Backhaus, *Christologia* (s. Anm. 16), 141–145.

schaft sind die Häuser der Christen (κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, 2,46). Die Bezüge zur Emmaus-Erzählung sind überdeutlich. Auch dort erkennen die Jünger den Auferstandenen beim Brechen des Brotes (ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, Lk 24,35). Der Ort der Mahlgemeinschaft ist ebenso ein Haus (Lk 24,29f.). Die Mahlhandlung wird durch vier Verben strukturiert: das Brot nehmen und segnen, das Brot brechen und geben (λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς, Lk 24,30). Der auferstandene Herr tut, was er schon beim Abschiedsmahl tat. Die Parallelität reicht bis in den Wortlaut hinein (λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, Lk 22,19). Die Beschreibung der Apostelgeschichte ließe sich damit im Licht der Emmaus-Erzählung deuten: Wie die Emmausjünger den Auferstandenen beim Brechen des Brotes erkannten, so wird das Mahl den Christen zum Präsenz- und Erkenntnisort des Auferstandenen. Oder deutlicher: Letztlich bricht Jesus den Christen das Brot (vgl. Apg 20,7.11; 27,35).

Das Lukasevangelium präsentiert Jesus als begnadeten *Ausleger der Schriften* Israels. Seine erste öffentliche Handlung ist das Öffnen einer Jesajarolle (Lk 4,16f.). Unterwegs nach Emmaus deutet er den Jüngern die Schrift (Lk 24,27; vgl. auch 24,45–47). Die Auslegung entfacht in den Jüngern die Erkenntnis und lässt ihr Herz brennen (Lk 24,32). Die Einsicht in den Heilsplan Gottes ist somit nicht nur ein intellektueller Vorgang, sondern – das Herz macht es deutlich – eine existentielle Erfahrung: „Die Schrift wird zum Ort, dem Auferstandenen zu begegnen“<sup>41</sup>. Alle Reden in der Apostelgeschichte sind von den Schriften Israels geprägt oder nehmen darauf Bezug (vgl. etwa Apg 1,16; 2,14–39; 13,15–41; 17,2; 18,28). Die Jünger deuten die Schriften Israels auf Jesus hin und eröffnen damit Zugang: nicht nur zum besseren Verständnis, sondern zu Jesus selbst. So wird Philippus zum Dolmetscher und Vermittlungsmedium für den äthiopischen Kämmerer. Ausgehend von Jes 53,7f. „verkündet er ihm als Evangelium Jesus“ (Apg 8,35). Im Lesen der Schrift begegnet der Äthiopier dem Gottesknecht. Philippus führt die beiden zueinander. Die Schrift ist der Kontaktpunkt und Begegnungsort. In ihr lässt sich nicht nur Heilsgeschichte lesen, sondern die Gegenwart des Heils erfahren.

<sup>41</sup> K. Backhaus, *Christologia* (s. Anm. 16), 144.

Die Apostelgeschichte zeichnet ein so positives wie einladendes Bild von der *Gemeinschaft der Christen*. Sie harren miteinander aus (Apg 2,42), bleiben beisammen (Apg 2,44), versammeln sich am gleichen Ort (Apg 2,44.46), sind „ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32), beten gemeinsam (Apg 4,31; 12,5) und sorgen für Ausgleich zwischen armen und begüterten Gemeindemitgliedern (Apg 2,45; 4,32.34f.). Die Gemeinschaft ist in der werbenden und apologetischen Zielsetzung der Apostelgeschichte nicht nur ein einladender Attraktivitätsfaktor, sondern ein theologisches und ekklesiologisches Gütesiegel. Nicht von ungefähr steht unmittelbar im Anschluss an die Aufnahme Jesu in den Himmel das erste formvollendete Bild dieser Gemeinschaft. Die Jüngerinnen und Jünger beziehen das Obergemach (Apg 1,13) und „sind einmütig im Gebet versammelt“ (Apg 1,14). Der Erhöhte stiftet Gemeinschaft. Auch das Lukasevangelium endet mit zwei eindrücklichen Gemeinschaftsbildern: Der Auferstandene ist mit den Emmausjüngern unterwegs (Lk 24,13–35) und im Kreis der versammelten Jünger zugegen (Lk 24,36–53). Nach der Begegnung mit dem Auferstandenen kehren die Emmausjünger zur Gemeinschaft mit den in Jerusalem versammelten Jüngern zurück (Lk 24,33). Die Ostererfahrung führt nicht in die Isolation und Vereinzelung. Sie stiftet eine Gemeinschaft, in deren Mitte der erhöhte Herr steht und wirkt.

#### 4. Bündelung: Eine Geschichte unter einem offenen Himmel

Nichts endet, aber alles beginnt in der Apostelgeschichte mit der Aufnahme Jesu in den Himmel. Die Erhöhung Jesu ist der erste christologische Fanfarenstoß, der die ganze Erzählung über und durch die gesamte narrative Entwicklung hindurch hörbar bleibt. Immer wieder greift Jesus vom Himmel aus ein: direkt in den Visionen oder indirekt durch die Hand der Jünger. Seine Gegenwart manifestiert sich in der Anrufung seines Namens, im Brechen des Brotes oder in der Erfahrung des Geistes. Nein, von einem Abschied erzählt die Apostelgeschichte nicht. Das Gegenteil ist der Fall: Lukas ist bemüht, die bleibende Präsenz des Erhöhten herauszustellen und die Geschichte auf sein Wirken hin transparent zu machen. Der Rückblick auf den Weg der ersten Gemeinden gleicht einer christologischen Archäologie. Ihr Ziel ist es, die Fußspuren des Erhöhten in der Gegenwart und Wirk-

lichkeit der jungen Kirche freizulegen. Die Erhöhungschristologie ist keine *absentee Christology*, sondern Ausdruck des Glaubens an die zeit- und ortumgreifende Präsenz und Immanenz des Auferstandenen. Am Ende nun sollen die Funktion und die lebenspraktische Relevanz, die Verwendung und Wirkkraft dieses christologischen Motivs und Modells zusammengefasst werden.

#### 4.1 Christologie mit narrativem Charme

Das Neue Testament kennt verschiedene Möglichkeiten, christologische Aussagen zu treffen und christologische Überzeugungen und Inhalte anschaulich zu machen oder ins Wort zu heben. Die verschiedenen Titel und Funktionsbestimmungen – wie etwa Kyrios, Menschensohn oder Hohepriester – sind christologische Kondensate, die Vorstellungen aufrufen, Erwartungen bestätigen oder durchbrechen und Glaubensüberzeugungen griffig zusammenfassen. Die Johannesoffenbarung nutzt Bilder und Motive, Formen und Farben und einen von der apokalyptischen Bilderwelt geprägten Symbolkosmos, um von Christus zu reden. Er ist Lamm (Offb 5,6) und Reiter (Offb 19,19), der Menschensohnleiche (Offb 1,13) und der strahlende Morgenstern (Offb 22,16). Paulus argumentiert sachlich und nüchtern, unter Verwendung der antiken Rhetorik und in Rückgriff auf die Schriften Israels. Das Johannesevangelium ist von einem eigenen christologischen Soziolekt geprägt, der gemeinschaftsstiftend wirkt und von Christus auf dem Hintergrund der jüdischen Weisheitsvorstellungen und gegenüber doketistischen Ansichten spricht (vgl. etwa Joh 1,14).

Die Apostelgeschichte ist anders. Sie erzählt mit Charme und Augenzwinkern, unterhaltsam und dramatisch, konkret und fesselnd, mit satten summarischen Pinselstrichen und filigran gestalteten Einzelportraits. Die Apostelgeschichte ist kein dogmatisches Lexikon oder Handbuch. Sie sagt nicht abstrakt, wer Christus ist. Sie erzählt, was er tut und wirkt, wie er erfahren wurde und wo sich Möglichkeiten existentieller Christuserfahrung in der Welt der Adressaten auftun.

Im 12. Buch seiner *Institutio oratoria* bemerkt Quintilian, dass es doch beim Erzählen von Geschichte darum ginge, die Leser zu Teilhabern der erzählten Welt zu machen. Ein guter Schriftsteller vermittelt ihnen den Eindruck, dass sie gleichsam in der erzählten

Welt leben (*etiam praeteritis saeculis vixisse videamur*, Quint., Inst Orat XII 4,2). Mit allen ihm als antiken Historiographen zur Verfügung stehenden Mitteln und Möglichkeiten gestaltet der *auctor ad Theophilum* eine eidetische Christologie: für die Sinne, zum Nachempfinden und für den lebendigen Eindruck, selbst Teil dieser Geschichte zu sein. Diese erzählende Form der Christologie ist um Einsichten bemüht, die tiefer reichen als Verstand und Logik. Der Wirkungsgrad dürfte – und hier wäre erneut Quintilian Recht zu geben – nicht geringer sein als der Effekt trockener Ausführungen und katechismushafter Merksätze. Nach der Apostelgeschichte gehört die Christologie nicht in den Bücherschrank. Sie gleicht eher einem offenen Buch, dessen Seiten im Vorwärtsgehen gefüllt und von den konkreten Ereignissen der Geschichte beschrieben werden.

#### 4.2 Entrückungserzählungen modifiziert

Um die Bedeutung der Himmelfahrt Jesu in der Apostelgeschichte zu ermessen, lohnt ein Blick auf das religiöse Vorwissen und Vorverständnis der Adressaten. Entrückungserzählungen sind sowohl in der alttestamentlich-jüdischen wie auch in der griechisch-römischen Tradition bekannt. Henoch, Elija, Mose, Patriarchen und Propheten wurden in den Himmel aufgenommen.<sup>42</sup> Für den paganen Bereich sind Romulus, charismatische Einzelgestalten und Herrscher wie Augustus zu nennen, die unter die Götter entrückt wurden.<sup>43</sup> Die Parallelität des bloßen Faktums und die Einreihung Jesu in diese doch namhafte prophetische, ja kaiserliche Ahnenreihe dürfte den Adressaten nachdrücklich den Rang und die Autorität Jesu verdeutlicht haben. Doch entscheidender als die grundlegende Gemeinsamkeit ist die Frage, „welche *zusätzlichen* Pointen sich bei der Lektüre der neutestamentlichen Himmelfahrtstexte gewinnen lassen, wenn den Leserinnen und Lesern diese paganen Überlieferungen bekannt sind“<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Einen Einblick in die frühjüdischen Quellen und Vorstellungen bietet A. W. Zwiép, *Ascension* (s. Anm. 11), 36–79.

<sup>43</sup> Die Darstellung der Entrückung von Romulus in den Werken von Plutarch und Livius analysiert detail- und kenntnisreich E. Ebel, *Himmelfahrt* (s. Anm. 14), 221–246.

<sup>44</sup> Ebd., 247.

Im Falle Jesu dient die Entrückung nämlich nicht länger allein der persönlichen Bestätigung oder Glorifizierung. Hier durchbricht und erweitert die Apostelgeschichte den Entrückungs-Code und den Erwartungshorizont der Adressaten. Die Himmelfahrt Jesu hat doch letztlich ein irdisches Ziel: Der Kyrios wird nicht erhoben, um nur angebetet oder verehrt zu werden. Er wird entrückt, um als σωτήρ (Apg 5,31) weiter präsent und wirkmächtig zu sein.

Auch der Grund für die Aufnahme Jesu in den Himmel unterscheidet sich von den Argumenten der griechisch-römischen Tradition für die Vergöttlichung prominenter Einzelgestalten. Ein gekreuzigter Außenseiter und – nach irdischen Maßstäben – Gescheiterter wird von Gott an seine rechte Seite erhoben (vgl. Apg 2,36). Den Beigeschmack dieser theologischen Aussage muss man sich auf der Zunge zergehen lassen. Es darf nicht übersehen werden, dass dieser Erhöhte „zuvor alle Höhen und vor allem Tiefen eines menschlichen Lebens durchlebt hat und anders als der König Romulus nach römischen Maßstäben gerade nicht ein typischer Kandidat für eine Himmelfahrt ist“<sup>45</sup>.

Wenn dieser Jesus mitsamt seiner Botschaft und seiner – im Lukasevangelium so stark akzentuierten – Zuwendung zu Sündern und Habenichtsen von Gott erhöht und bestätigt worden ist, muss umgewertet werden.<sup>46</sup> Die Aufnahme eines von Rom gekreuzigten Hochverrätters in den Himmel – machen es die zahlreichen Prozesse und Gerichtsszenen in der Apostelgeschichte nicht deutlich? – birgt politischen Sprengstoff in sich. Unmittelbar vor seiner Himmelfahrt spricht Jesus von der unaufhaltsamen Ausbreitung des Evangeliums bis an die Grenzen der Erde (Apg 1,8). Romulus dagegen setzt bei seinem Abschied auf Waffengewalt und träumt von einer militärisch durchsetzungsfähigen römischen Staatsmacht (vgl. Liv., *Ab urbe condita* I 16,7; Plut., *Rom* 28,2). „Hier stehen somit personifiziert in ihren Gründergestalten und deren letzten Botschaften zwei kon-

<sup>45</sup> Ebd., 253f.

<sup>46</sup> Die bereits in der lukanischen Geburtserzählung vorhandenen politischen Ober- und Untertöne (etwa die Präsentation Jesu als σωτήρ in Lk 2,11, die Verheißung eines universalen Friedens in Lk 2,14 wie überhaupt die Nennung von Kaiser Augustus und die Einordnung der Geburt Jesu in die politische Landschaft in Lk 2,1f.) verdeutlicht S. *Schreiber*, *Weihnachtspolitik*. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA/StUNT 82), Göttingen 2009.

träre Herrschaftsansprüche nebeneinander: eine römische Militärherrschaft, die auf der Macht der Waffen beruht, und ein christliches Gottesreich, das sich durch die Verkündigung des Evangeliums ausbreitet<sup>47</sup>. Die Spannungen mögen im apologetischen Grundtenor der Apostelgeschichte narrativ auf relativ kleiner Flamme gehalten werden, aber im Hintergrund der Darstellung rumort es. An der Erhöhung Jesu müssen sich die kaiserlichen und politischen Interessen Roms stoßen. Mit der Erhöhungschristologie werden die Botschaft und das Lebensschicksal Jesu zum (Anti-)Modell und alternativen Maßstab erklärt.

#### 4.3 Kontinuität und Konstante

Der geographische und kulturelle Rahmen der Apostelgeschichte ist immens. Der Bogen spannt sich von Jerusalem über Kleinasien bis nach Rom, vom jüdischen Kernland mitten hinein in die Völkerwelt. Der zeitliche Verlauf reicht von den 30er Jahren bis in die 60er Jahre. Die Apostelgeschichte erzählt von den spannungsgeladenen und konfliktreichen Anfängen der jungen Kirche: von Krisen und Wendemarken, Anfeindungen und Verfolgung, weiten Wegen und epochalen Veränderungen. Eindrücklich verdeutlicht die Stephanuserzählung (Apg 7,55f.), dass die Erhöhung Jesu zum Vater die Konstante und der Rettungsanker gerade in Zeiten ist, in denen sich alles ändert und die Gemeinde von Krisen gebeutelt wird. Über den verschlungenen Pfaden der Geschichte ist der Himmel offen und stabil. Die Erhöhung Jesu bildet die Konstante und gewährleistet Kontinuität.

Bevor die Geschichte der Jünger eigentlich beginnt, setzt die Apostelgeschichte einen christologischen Anker: Die Aufnahme Jesu in den Himmel dient als Fixpunkt und heilsgeschichtliche Klammer. Die Erhöhung verbindet die Zeiten, weil die Zeit der Kirche immer noch Wirkungszeit Jesu ist. Die akute Naherwartung wird dadurch temperiert. Der gegenwärtige Herr macht die jeweilige Jetztzeit schon zur Heilszeit. Die Wiederkunft steht noch aus (Apg 1,11), kann aber doch schon tagtäglich erfahren werden. Das im Lukasevangelium wiederholt verwendete und die Gegenwart des Heils ausdrückende

---

<sup>47</sup> E. Ebel, Himmelfahrt (s. Anm. 14), 258.

Wort „heute“ (σήμερον, Lk 2,11; 4,21; 5,26; 19,9; 23,43) verklingt auch in der Apostelgeschichte nicht. Die Trennlinie zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Zeugen sollte nicht zu scharf gezogen werden. Letztlich wird sie im Glauben an die Erhöhung des Kyrios gänzlich überwunden.<sup>48</sup> Die Zeit der Kirche gehört zur Biographie des Auferstandenen hinzu. Die Apostelgeschichte erzählt von den Taten der Apostel, die aber letztlich Taten Jesu Christi sind. Die Taten Jesu bleiben ja nicht auf das Lukasevangelium beschränkt. Sie setzen sich fort. Die Apostelgeschichte ist – ihrem Selbstverständnis und ihrer christologischen Konzeption nach – nicht der zweite Teil der Geschichte, sondern die kontinuierliche Fortsetzung des ersten Akts.

#### 4.4 Standortversicherung und Impulsgeber

Die Adressaten der Apostelgeschichte verlangen nach Sicherheit. In der Zeit der dritten Christengeneration, in der die Augenzeugen aussterben, die Erinnerung an den Anfang zu verblassen droht und die Christen zunehmend orientierungslos in der pluralen Landschaft des Römerreichs stehen, tut Vergewisserung Not. Der Prolog des Lukasevangeliums schließt just mit dem Wort „Sicherheit“ (ἁσφάλεια, Lk 1,4). Darauf läuft die prächtig gestaltete Satzperiode (Lk 1,1–4) und das lukanische Doppelwerk ganz generell zu: Der Rückblick soll den Stand und das Selbstverständnis der Christen festigen und prägen. Es mögen verunsichernde Fragen virulent sein. In der Adressatengemeinde dürfte „vor allem eine die Kontinuität mit der Vergangenheit betreffende Verunsicherung“<sup>49</sup> schwelen: Sind wir noch auf dem richtigen Weg? Haben wir uns vom Ursprung entfernt? Was bleibt inmitten aller Veränderungen?

Lukas führt die Geschichte bis an die Türschwelle seiner Adressaten heran. Die Apostelgeschichte endet in einer Mietwohnung in Rom (Apg 28,30). Dort verkündet Paulus das Evangelium. Er gibt

<sup>48</sup> Vgl. dazu J. Ernst, Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie (SBS 88), Stuttgart 1978, 112: „Die eigentliche Mitte der lukanischen Theologie ist nicht die Eschatologie und auch nicht die Heilsgeschichte, sondern die Christologie. Lukas verkündet Christus als den Gekommenen, als den Wiederkommenen und als den in den Himmel Erhöhten, der in der gegenwärtigen Zwischenzeit im Wirken der Kirche und im Pneuma erfahren wird“.

<sup>49</sup> E. Plümacher, Acta-Forschung 1974–1982, in: ThR 48 (1983) 1–56, 45–46.



den Stab weiter. Die Leser können dort ansetzen, wo die Geschichte endet. Sie stehen auf festem Grund und vor einem mutmachenden Horizont. Sie wissen Bescheid über den zurückgelegten Weg, der kontinuierlich verlief und die Jetztzeit mit der Urzeit verbindet. Die Geschichte ist durchsetzt, getragen und gefügt vom Wirken des Erhöhten. Der mit christologischen Farben gezeichnete Weg illustriert die Richtigkeit der zurückgelegten Strecke und die Legitimität der getroffenen Entscheidungen. An den kritischen Weggabelungen fördert Lukas das christologische Grundwasser der Geschichte zutage: Nicht blindwütiges Schicksal oder menschliches Unvermögen bestimmten den Kurs. Der Auferstandene selbst gab die Reiseroute vor (Apg 1,8) und bleibt als geheimer Zeremonienmeister „Anführer und Retter“ (Apg 5,31).

Die Erhöhung Jesu mag zugleich als Ansporn dienen. Auch der erhöhte Herr zieht sich nicht in die Passivität zurück. Er versichert die Jünger vielmehr seiner bleibenden Nähe und betraut sie mit dem Auftrag: „Ihr werdet meine Zeugen sein“ (Apg 1,8). Die Erhöhung wird zur Einladung, die Auffahrt zur Aufgabe, die Entrückung zur Energie. Der Weg kann von einem offenen Himmel zehren und so – gegen jede Resignation und im Glauben an eine heilvolle Zukunft – fortgesetzt werden.

#### 4.5 Ein christologisches Koordinatensystem

Die Erhöhung Jesu bietet Lukas die Möglichkeit, unterschiedliche christologische Ansätze und Stimmen miteinander zu verbinden. Mit dem Anfangsbild eines zum Vater erhöhten Herrn bleibt die Apostelgeschichte keine lose christologische Blattsammlung. Sie ist kein Stückwerk: Die Erhöhung Jesu hält die Traditionen zusammen und bildet den Anfang und die Mitte eines christologischen Netzwerks.<sup>50</sup>

Diese Integrationsleistung der Erhöhungschristologie lässt sich exemplarisch an der Pfingstrede des Petrus (Apg 2,14–36) verdeutlichen. Die verschiedenen Aussagen über Jesus kulminieren im synthetisierenden christologischen Schlussbekenntnis: „Klar und deutlich soll also das ganze Haus Israel erkennen, dass Gott ihn zum

<sup>50</sup> Vgl. C. M. Tuckett, *The Christology of Luke-Acts*, in: J. Verheyden (Hrsg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142), Leuven 1999, 133–164, 148.

Herrn und Gesalbten machte, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (V. 36). Aber auch schon unmittelbar vorher wird an die Erhöhung Jesu erinnert (V. 33). Die verschiedenen, im Lauf der Rede verfolgten und genannten christologischen Spuren kommen in der Erhöhung Jesu ans Ziel. Er ist der Nachkomme Davids, der auf seinem Thron sitzt (V. 30). In ihm erfüllt sich die messianisch-davidische Heilshoffnung Israels. Die gesamte Rede ist von der „Kyrios-Prädikation Jesu“<sup>51</sup> bestimmt (V. 20f.25.34.36). Auf ihn verweisen die Propheten (V. 16.30). Er gießt den Geist aus und bringt damit zur Vollendung, was für die Endzeit erwartet wird (V. 33). Rettung geschieht durch die Anrufung seines Namens (V. 21). Zur Deutung des Geschicks Jesu kann auf die Gottesknechtsvorstellung des Propheten Jesaja Bezug genommen werden (V. 23). Alle – kaum streng voneinander unterscheidbaren und kaum kohärent erscheinenden – Aussagen finden mit der Erhöhung Jesu zum Vater zu einem bemerkenswerten Gleichklang. Die Rekurse auf Mose oder David, den Gottesknecht oder Menschensohn, den κύριος-Titel oder die eschatologische wie soteriologische Funktion als σωτήρ lassen sich als Teildiskurse lesen. Sie profilieren – vor unterschiedlichen Hintergründen und für verschiedene Verständnishorizonte – den Erhöhten. Mit der christologischen Spitzenaussage lassen sich die – über die Traditionsgeschichte und die Entwicklung des Kerygmas eingeflossenen oder bewusst multivalent auf verschiedene Adressatengruppen hin konzipierten – christologischen Einzelstimmen verbinden. Die universale Machtstellung Jesu dient nicht nur der räumlich universalen Ausdehnung der Perspektive (vgl. Apg 2,39). Sie kann auch christologisch universal ausbuchstabiert bzw. als einender Rahmen der einzelnen christologischen Entwürfe verstanden werden.

#### 4.6 Brücke und Erdung in der Alltagswelt

Die Apostelgeschichte erzählt nicht von der Abwesenheit Jesu. Von einer *absentee Christology* kann – die verschiedenen Präsenzmodi machen es deutlich – nun wirklich nicht die Rede sein. Im Gegenteil: Der narrative Entwurf des Lukas ist von dem Anliegen beseelt, die

<sup>51</sup> R. Pesch, Die Apostelgeschichte. Teilbd. 1: Apg 1–12 (EKK 5/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 127.

bleibende Gegenwart des Auferstandenen in der Geschichte und den Ereignissen der jungen Kirche hervorzuheben.

Eine kritische Rückfrage scheint angesichts eines dermaßen enthusiastischen, apologetischen und teils auch naiv wirkenden Ansatzes durchaus berechtigt: Wo bleibt – inmitten einer ins christologische Flutlicht getauchten Geschichte – die Erfahrung des *fernen* Herrn? Wo bleiben – inmitten des Siegeszugs des Evangeliums – Orientierungslosigkeit und Scheitern? Ist es nicht allzu simpel und angesichts ehrlicher Bemühungen und doch gegenteiliger Erfahrungen auch anstößig und ärgerlich, die Geschichte einfach als machtvolles Wirkfeld des Erhöhten darzustellen und auszugeben?

Die Apostelgeschichte kehrt auf den Boden der Tatsachen und in die bedrängende Wirklichkeit zurück, sobald man hinter die apologetische Überblendung blickt und zwischen den Zeilen liest. Im Lauf der Erzählung nehmen die Wunder ab.<sup>52</sup> Die Tonlage wird leiser und vorsichtiger, verhaltener und erdenschwerer. Am Ende landet das Evangelium in einer Mietwohnung in Rom. Der tödliche Ausgang der Paulusbiographie wird zwar nicht geschildert, doch war die gesamte zurückliegende Reiseroute schon von Konflikten bestimmt. Der Leser weiß, dass es kein einfaches *Happy End* geben wird. Die Apostelgeschichte mündet ins Graue und Gewöhnliche.

Sollte dies auch eine Funktion der Erhöhungschristologie sein? Der Blick nach oben eröffnet die Möglichkeit, die verschlungenen Pfade hier unten fortzusetzen. Aus der phantastischen Erstepoche wird eine gewöhnliche Reise – aber eben unter einem offenen Himmel. Mit außergewöhnlichen Eingriffen und spektakulären Ereignissen kann der Leser am Ende nicht rechnen. Viel entscheidender ist auch, dass ihn das Vertrauen auf einen erhöhten, mitgehenden und weiterhin fürsorglichen Herrn stützt. So mag die Erhöhungschristologie im Dienste jener Bewegung stehen, die Loveday Alexander als großen Spannungsbogen und Ziel der Apostelgeschichte erkennt: „the voyage back to the everyday world where the rest of us live, a world where prophets and angels have receded back into a mythical past, but where the more mundane and open-ended tasks of teaching and persuasion continue ,unhindered“<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Vgl. M. B. Lang, Protagonisten (s. Anm. 22), 432.

<sup>53</sup> L. C. A. Alexander, Reading Luke-Acts from Back to Front, in: J. Verheyden (Hrsg.), The Unity of Luke-Acts (BETL 142), Leuven 1999, 419–446, 446.